



**Alter**

Revue de phénoménologie

**23 | 2015**

**Anthropologies philosophiques**

---

# Est-il simple d'être humaniste dans l'anthropologie philosophique ?

Thomas Ebke

---



## Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/381>

DOI : 10.4000/alter.381

ISSN : 2558-7927

## Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

## Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2015

Pagination : 132-149

ISBN : 978-2-9550449-1-9

ISSN : 1249-8947

## Référence électronique

Thomas Ebke, « Est-il simple d'être humaniste dans l'anthropologie philosophique ? », *Alter* [En ligne], 23 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/381> ; DOI : 10.4000/alter.381

---

## EST-IL SIMPLE D'ÊTRE HUMANISTE DANS L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ?<sup>1</sup>

Thomas Ebke

*Nous n'avons jamais été modernes*<sup>2</sup> : ce livre de Bruno Latour qui, considéré d'un point de vue philosophique, fut probablement son ouvrage le plus substantiel, porte un titre aussi évocateur que succinct. La formule met d'une part l'accent sur l'ampleur de ce qui fut défini, sous des rapports historiques autant que systématiques, comme « moderne », ou encore comme « les modernes »<sup>3</sup>. Elle remet d'autre part en question à qui ou à quoi – c'est-à-dire à quelles entités naturelles autant qu'artificielles – renvoie la première personne du pluriel une fois admis que, suivant la nouvelle lecture de notre histoire proposée par Latour et qui se trouve à la base de son « non-modernisme », il « n'y a jamais eu de monde moderne »<sup>4</sup>. Entendons qu'il n'y eut jamais de porteurs ontiques ou de structures effectives qui auraient correspondu ou qui correspondraient aujourd'hui à

---

<sup>1</sup> L'auteur souhaite remercier Étienne Bimbenet pour sa relecture et son aimable révision linguistique de ce texte.

<sup>2</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, « Poche », 2006.

<sup>3</sup> Latour, lui, présente la « modernité » comme une formation paradoxale, démentant au sein de sa superstructure dualiste ce qu'elle met en même temps en circulation au plan des matériaux pratiques de la « médiation » ou bien du « mélange » des formes hybrides. Selon Latour, le dualisme ontologique de la modernité se fonde sur l'incommensurabilité qui existe entre la représentation politique des hommes en tant que sujets de la république (à travers le contrat social), et la représentation épistémologique des objets non-humains en tant qu'objets de science. Au regard du XX<sup>e</sup> siècle finissant, Latour fait état d'un délitement de cette « constitution » moderne sous la pression d'une production dramatiquement accélérée des « hybrides » ou « quasi-objets », qui viennent contaminer cette texture dualiste. Il est intéressant de noter que le plaidoyer de Latour ne débouche pas sur un abandon relativiste ou postmoderne du « projet de la critique », mais qu'il s'oriente plutôt vers des politiques de représentation et de participation de ces hybrides ubiquitaires – politiques que le dualisme de l'ancien régime de la modernité n'avait jamais pu défendre. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, op. cit., p. 23-70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 69.

l'ontologie dualiste, telle qu'on la trouve à l'œuvre dans la « constitution » de la modernité. Selon Latour, on ne trouve pas deux camps diamétralement opposés, celui des êtres humains et celui des objets épistémiques, qui envahiraient l'axe vertical du monde – un monde du coup plus « non-moderne » que « moderne ». La réalité est organisée par une pluralité de réseaux mobiles en même temps qu'insatiablement générateurs, où des médiateurs hybrides s'enchaînent tout en créant des acteurs imprévisiblement nouveaux. Bref : « L'humain est dans la délégation même, dans la passe, dans l'envoi, dans l'échange continu des formes »<sup>5</sup>.

Ce programme de Latour – une « *Aufklärung* sans les Modernes » placée sous le signe d'une « anthropologie symétrique » – ne sera pas, dans ce qui suit, traité plus avant. Nous ne l'avons évoqué que parce qu'il paraît postuler un *décalage* affectant la situation de l'homme – décalage en direction d'instances non-humaines ou même non-naturelles. Or un tel décalage semble bien avoir été théorisé d'une manière équivalente dans les années vingt par le courant de l'anthropologie philosophique allemande, un courant par ailleurs réactualisé aujourd'hui, à grande échelle, par les discours de l'antihumanisme, du posthumanisme et du transhumanisme.

Si en effet il est vrai, selon l'énigmatique remarque de Plessner, que « la condition humaine n'est reliée à aucune forme particulière »<sup>6</sup>, au point qu'elle « peut s'accomplir sous des formes qui ne coïncident pas avec celles que nous lui connaissons »<sup>7</sup>, alors l'anthropologie philosophique ne pense-t-elle pas, elle aussi, la figure de l'homme à partir de certaines lignes de fuite ? Et donc des puissances d'un devenir sans « telos », pouvant soit se sédimenter et constituer ainsi les formes humaines, soit au contraire dépasser ces dernières, et les désorganiser ? N'y-aurait-il pas un « moment nietzschéen sous-jacent »<sup>8</sup> à cette anthropologie philosophique, un moment qui ferait

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>6</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York, De Gruyter, 1975, p. 293 (nous traduisons).

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> V. Schürmann, « Positionierte Exzentrizität », in *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, H.-P. Krüger et G. Lindemann (éd.), Berlin, Akademie, 2006, p. 83-102 ; notamment p. 84. Dans sa remarquable interprétation des approches théoriques de Scheler, Plessner et Gehlen, et selon une lecture qui jusqu'à présent avait totalement échappé au débat allemand autour de l'anthropologie philosophique, Roberto Esposito voit en Nietzsche un « précurseur direct » de cette tradition. Pour Esposito, « Nietzsche exerce la même dialectique contrastive [...] dont l'anthropologie philosophique se servira plus tard : d'une manière comparable à Scheler, Plessner et Gehlen un demi-siècle après, Nietzsche soutenait que « cette même distance [...] que la vie produit par rapport à elle-même pour se mettre à l'abri de ce qui la menace » aboutit paradoxalement au délaissement de la vie, à cette « impuissance [...] à laquelle elle cherchait à se

son apparition précisément en ce lieu où bifurquent les concepts de personne et d'être humain, ce dernier n'étant pas forcément le seul porteur de la structure de personnalité ? Ne faut-il pas considérer, dès lors, que ce moment nietschéen situe désormais l'anthropologie philosophique dans une généalogie commune avec les diverses abolitions extatiques de l'homme, celles qu'exprimèrent naguère Foucault et Deleuze, et plus récemment Donna Haraway et Ray Kurzweil ?

Selon une telle lecture, l'hypothèse d'une artificialité naturelle du vivant humain, dont la vie ne s'accomplit qu'à travers des pratiques de transformation de soi et d'intervention sur soi, une telle hypothèse semble-t-il anticipe l'idée directrice du posthumanisme selon laquelle *homo sapiens* atteindrait aujourd'hui un niveau de son évolution tel qu'il lui donnerait la possibilité d'infléchir activement son propre avenir biologique, et ce par une optimisation technologique des corps. Jusqu'au jour où cette espèce sera venue à bout de la forme qu'elle possédait par nature<sup>9</sup>.

Il est toutefois intéressant de retenir le fait que la renaissance notable de l'anthropologie philosophique dans les deux dernières décennies s'inscrivait (et continue à s'inscrire) dans la tradition d'une critique philosophique des limites épistémologiques et pratico-techniques des sciences contemporaines de la vie. En réalité quand on passe en revue la plupart des discussions contemporaines sur l'anthropologie philosophique, on se défend mal de l'impression que l'essor important de ce « courant de pensée », pour reprendre ici un terme de Joachim Fischer, n'est pas étranger à des lectures qui opèrent la jonction entre les auteurs de ce courant et les avocats d'une supplémentation artificielle de la nature biologique de l'homme<sup>10</sup>. Tout se

---

dérober ». R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Rome, Einaudi, 2002, p. 104-105 (nous traduisons). Tandis que Scheler, Plessner et Gehlen tentèrent différentes stratégies d'« immunisation anthropologique », afin de pallier à l'impuissance naturelle et biologique de l'homme, conformément à la « capacité [salvatrice] de l'homme » d'abandonner « l'immédiateté de sa propre condition naturelle », Nietzsche, lui, cherchait à conserver et à articuler toute l'aporie de cette « dialectique immunitaire ». Pour autant la lecture d'Esposito, en dépit de son originalité, achoppe sur le fait qu'elle projette sans examen le modèle compensateur de Gehlen sur la pensée de Scheler et Plessner. D'où la polémique et les attaques de la deuxième génération de l'École de Francfort contre l'anthropologie philosophique. Au regard de l'incommensurabilité de la position de Gehlen par rapport à Scheler et Plessner, l'exposé d'Esposito, influencé en ceci par Habermas, apparaît largement simpliste.

<sup>9</sup> Pour une telle conceptualisation du posthumanisme, et sa référence à Nietzsche, cf. S.L. Sorgner, *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, notamment p. 156.

<sup>10</sup> Cf. R. Saage, *Philosophische Anthropologie und der technisch aufgerüstete Mensch. Annäherungen an Strukturprobleme des biologischen Zeitalters*, Bochum, Winkler, 2011 ; E. Walcher-Andris, *Leistungssteigerung um jeden Preis? Biologie und Ethik des pharmakologischen Cognition Enhancement*, Tübingen, Francke, 2013, notamment p. 42.

passé comme si l'anthropologie philosophique devait sa force de séduction à une radicalisation nietzschéenne de Darwin, radicalisation qu'on serait certes tenté d'attribuer à des penseurs comme Scheler, Plessner et Gehlen, mais qui est également le fait de la grande critique française de l'humanisme inspirée par Nietzsche, comme celle de Deleuze, du Derrida des *Fins de l'homme*, ou encore du Lyotard des *Moralités postmodernes* : autant de penseurs qui produisirent les secousses philosophiques à l'origine des hypothèses contemporaines du transhumanisme et du posthumanisme.

On peut donc inscrire l'anthropologie philosophique dans une généalogie qu'elle partage avec les divers mouvements de dépassement de l'humain, que ce soit dans la technique, dans la vie ou dans l'histoire. Mais on peut également s'inscrire en faux contre une telle généalogie ; c'est ce que nous ferons ici. Il s'agira donc de démêler ces liens apparents, et d'insister au contraire sur l'idée d'une véritable rupture épistémologique séparant, au cœur de la philosophie moderne, l'anthropologie philosophique d'un côté, les gestes antihumanistes, posthumanistes et transhumanistes de l'autre. Ces derniers suivent en effet la ligne d'une pensée qui, partie de Nietzsche, dépasse la métaphysique au nom d'une ontologie de l'immanence et de la production ; alors que l'anthropologie philosophique semble s'inscrire plutôt dans une tradition qui entend rompre elle aussi, mais d'une manière bien différente, avec la métaphysique, du point de vue cette fois d'une transformation de la raison face à sa corporéité et sa finitude. La position philosophique de Schopenhauer joue ici un rôle cardinal<sup>11</sup>.

C'est pourquoi nous nous attacherons ici à pointer le rapport, et plus exactement la tension, entre l'anthropologie philosophique et les différentes déconstructions de l'humanisme : avec, au centre, une interprétation de la césure opposant Schopenhauer à Nietzsche au sein de la constellation philosophique moderne. Une telle césure nous servira de fil conducteur heuristique, pour donner à voir tout ce qui peut séparer, d'un point de vue historique et systématique, l'anthropologie philosophique et la « ligne nietzschéenne ».

---

<sup>11</sup> Concernant ces deux réflexions philosophiques sur la modernité, je m'inspire de la lecture de Ralf Beuthan, auquel je suis largement redevable. En dernier ressort le « primat d'une productivité originaire » tel que Beuthan le met en avant me semble s'orienter encore vers la critique heideggerienne de Nietzsche (Nietzsche en tant que celui-ci parachève d'une manière ambivalente la métaphysique). Cf. R. Beuthan, *Das Undarstellbare: Film und Philosophie. Metaphysik und Moderne*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, notamment p. 27.

## Du dehors vide de la circulation de la vie à l'ontologie immanente de la productivité originaire : la rupture épistémologique entre Nietzsche et Schopenhauer

On a beaucoup glosé sur le dépassement moderne que Schopenhauer avait effectué dans sa thèse de doctorat, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*<sup>12</sup>. La déconstruction schopenhauerienne du principe de raison suffisante prenait la forme d'une suspension du principe qui, tel que Jacobi l'avait mis au point, continuait de hanter le démantèlement transcendantal de la *metaphysica specialis* initié par Kant : aucune apparition qui ne soit l'apparition *de* quelque chose, donc le corrélat d'un fondement (*Grund*) ne se rapportant qu'à lui-même à la fois dans tout ce en quoi il apparaîtrait, et dans la manière dont il apparaîtrait. C'est cette structure spéculative que Schopenhauer avait poussée hors d'elle-même à travers une radicalisation subjectiviste de Kant, au fil de la thèse suivante : le monde des phénomènes est en fait l'univers de nos représentations, un horizon plein de simulacres qui sont notoirement pour nous, sans référence aux choses en soi<sup>13</sup>.

Mais cette transgression schopenhauerienne des ontologies métaphysiques, de Platon jusqu'à Leibniz, Kant et Hegel, une telle transgression ne serait guère convaincante si elle restait prisonnière d'un idéalisme solipsiste. C'est pourquoi l'aspect le plus marquant de la conclusion de Schopenhauer se trouve ailleurs : dans le fait que, chez lui, la dissolution du lien réflexif du phénomène à son fondement n'implique pas – pas encore – un saut mortel (Jacobi) hors de la spéculation philosophique tout court, mais plutôt la figure d'un fondement infondé des phénomènes, un « sans-fond » proprement aporétique de la métaphysique. Schopenhauer est loin d'en finir avec l'idée d'une instance ultime qui tiendrait ensemble tout ce qui est. Simple-ment il cesse de penser cette idée comme celle d'un fondement transparent de l'apparition. Ce qu'il exhibe, c'est un abîme monstrueux et s'aveuglant sur lui-même, comme *movens* de tout ce qui est, mais aussi comme origine échappant à toute possibilité d'intuition. Ce *movens* sans fin, sans fondement et sans sens, ce fondement d'un

---

<sup>12</sup> A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. F.-X. Chenet, Paris, Vrin, 1997.

<sup>13</sup> Voir sur ce point A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1912, livre quatrième, notamment p. 646.

monde qui n'est rien qu'une représentation nôtre, on sait comment Schopenhauer le définit : comme *volonté*<sup>14</sup>.

Ainsi chez Schopenhauer le monde phénoménal représenté par des raisons suffisantes prend la tournure nihiliste d'un *faux-semblant* infiniment séparé de son origine génératrice<sup>15</sup>. Tout ce qui est est intuition, et cette intuition n'est rien d'autre que l'objectivation d'une volonté aveugle et pressante<sup>16</sup>. Pour Schopenhauer cette formule exprime, d'une part, le sentiment proprement moderne, c'est-à-dire postmétaphysique, selon lequel tout ce qui peut s'individuer dans le monde et dans tous les processus du devenir, représente une figure de la *productivité* : une productivité faisant retour sur elle-même et que Schopenhauer, considérant que le principe qui opère au sein de cette productivité n'est jamais capable de se rejoindre lui-même, définit *mutatis mutandis* comme « reproduction »<sup>17</sup>. C'est précisément cette logique de la reproduction qui, n'étant plus métaphysique (ou encore spéculative dans le sens de la dialectique hégélienne), régit la phénoménologie schopenhauerienne de la vie et du temps – deux concepts inséparables pour Schopenhauer. Un passage du *Monde comme volonté et représentation* nous permet de clarifier le discours schopenhauerien de la temporalité du vivant ou encore la contamination du temps par la dynamique de la vie :

La vie se présente comme une duperie qui se poursuit, dans le détail aussi bien que dans l'ensemble. A-t-elle promis, elle ne tient pas sa promesse, à moins de vouloir montrer combien peu désirable était la chose désirée par nous : nous voilà donc trompés tantôt par l'espérance même, tantôt par l'objet de notre espoir. A-t-elle donné, c'était alors pour nous demander à son tour. Le mirage attrayant du lointain nous montre des paradis qui s'évanouissent, semblables à des illusions d'optique, une fois que nous nous y sommes laissé prendre. Le bonheur réside donc toujours dans l'avenir, ou encore dans le passé, et le présent paraît être un petit nuage sombre que le vent pousse au-dessus de la plaine ensoleillée [...]. La première manière dont cette vanité de tous les objets du vouloir se fait connaître et saisir par l'intellect inhérent à l'individu, c'est le temps. Le temps est la forme qui donne à ce néant des choses l'apparence d'une durée éphémère, qui réduit à rien entre nos mains toutes nos jouissances et toutes nos joies, pendant que nous nous demandons avec surprise où elles s'en sont allées<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 637.

<sup>15</sup> En allemand, cela correspond à la différence entre « *Erscheinung* » (*apparition*) et « *Schein* » (*semblance* ou encore *apparence*).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>17</sup> Voir R. Beuthan, *Das Undarstellbare: Film und Philosophie. Metaphysik und Moderne*, op. cit., p. 82.

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 2334.

La thèse de Schopenhauer concernant la structure illusoire de la vie rejoint deux points essentiels à notre propos. Premièrement, elle renvoie à une lecture négative de la productivité originaire : Schopenhauer est incapable de voir aucun effet émancipateur dans la temporalité déterritorialisante de la vie qui demeure indifférente à chaque effort eudémoniste du sujet. Tout au contraire, il ne voit dans ce mouvement d'un retard infini que le cercle aveugle d'une volonté universelle incapable de s'apercevoir elle-même comme le fondement principal de tous les phénomènes du monde – aveuglement qui fait de cette volonté un terrifiant « non-fondement » (*Unwesen*). Mais par ailleurs, se laisse lire dans ce passage la possibilité de sauver la volonté de son enfermement en elle-même : autrement dit, et pour reprendre la formule de Ralf Beuthan, la promesse d'un « vide sans référence »<sup>19</sup> s'annonçant dans la négation de la volonté de la vie, la promesse d'« un regard ascétique sur le monde »<sup>20</sup> ne se définissant ni comme fuite dans un monde transcendant qui, après tout, serait encore un *monde*, ni comme anéantissement du phénomène individuel de la volonté universelle (phénomène qui serait encore une expression de cette volonté).

On se retrouve ainsi confronté à une certaine limite du modernisme schopenhauerien, que nous n'avons pas les moyens d'apprécier avec toute l'attention qu'elle mérite. Le sans-fond de la représentation métaphysique coïncide ici avec la découverte de la productivité originaire de la *vie* : il n'existe aucun fondement des phénomènes dans le monde. En revanche, la place de ce que les systèmes des Anciens considéraient comme la cause de tout devenir – pensons au *το τι ην εἶναι* d'Aristote – est prise, chez Schopenhauer, par un non-fondement et un non-être qui reste obscur à lui-même dans sa puissance génératrice. Mais si Schopenhauer récuse cette vision du monde moderne à la lueur de son pessimisme, c'est parce que, d'une certaine manière, c'est *l'homme* qui constitue le référent ultime de sa conception : l'homme est cet être capable de prendre un point de vue excentrique sur la productivité aveugle de la volonté, et ce sous la forme d'une négation ascétique de la volonté ; et celle-ci, à son tour, n'est pas non plus le simple effet aporétique d'une volonté de négation<sup>21</sup>. On remarquera à cet égard que Schopenhauer explicitait ainsi,

<sup>19</sup> R. Beuthan, *Das Undarstellbare: Film und Philosophie. Metaphysik und Moderne*, op. cit., p. 78.

<sup>20</sup> *Idem*.

<sup>21</sup> C'est ainsi que Lore Hühn met en relief le fait que Schopenhauer pense « le lieu de la vie humaine » en tant que « lieu d'une impossibilité de sortir », mais en même temps comme le point d'une *conversio* imprévisible : « ce dépassement au-delà d'une structure temporelle ruineuse représente en vérité une conversion à la condition de possibilité de ce qui devance et même



en un sens phénoménologique, le concept de corps vécu comme lieu d'instanciation du chiasme entre volonté et représentation. L'homme est doublement présent à lui-même, s'apparaissant à la fois comme sujet et comme objet : cette unité entre le volontarisme dans les représentations, et la structure de la volonté ne s'exprimant que de façon indirecte et médiatisée à travers les représentations, voilà ce que Schopenhauer appelle le « corps vécu »<sup>22</sup>.

On peut, à partir de là, apprécier la spécificité de la rupture épistémologique accomplie par Nietzsche à l'égard de la position schopenhauerienne. Tandis que pour Schopenhauer – mais dans une perspective dirigée contre toutes les illusions de transcendance chrétienne – le fondement infondé de la productivité originaire pouvait être aperçu, dans une intuition excentrique, comme la « vérité » du monde dans son absurdité, Nietzsche est celui qui pense ce fondement infondé de la production dans une relation d'immanence à cette production. Ce qui se défait chez Nietzsche, c'est l'idée de la volonté comme puissance fondatrice du monde – même si, il faut le dire, cette puissance chez Schopenhauer se définissait déjà explicitement comme aveugle et incapable de se représenter elle-même.

Comme la littérature secondaire consacrée à la relation de Nietzsche à Schopenhauer nous le rappelle couramment, le nerf de la guerre pour Nietzsche, ce n'est pas tant le fait que la vérité est oubliée, mais plutôt qu'elle peut être *inventée*<sup>23</sup>. L'approche de Nietzsche témoigne d'une réflexion sur la modernité dans laquelle prime la productivité originaire de la vie<sup>24</sup>. Ce dépassement du dépassement schopenhauerien de la métaphysique trouve une formulation particulièrement nette dans cet apophtegme de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* :

---

engendre toujours la succession des mainteneurs qui sont mutuellement extrinsèques et indifférents ». Cf. L. Hühn, « Von Arthur Schopenhauer zu Friedrich Nietzsche », in *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, B. Neymeyr et A. U. Sommer (éd.), Heidelberg, Winter, 2012, p. 137 et 136.

<sup>22</sup> Dans la description suivante, qui anticipe l'idée d'une anthropologie philosophique, Cathrin Nielsen élucide cette dialectique chez Schopenhauer : « Dans une certaine proximité à la terminologie contemporaine, on pourrait dire que nous sommes donnés en même temps dans une première et une troisième personne, dans un "être-là-pour-moi" tout comme dans un "être-là-pour-les-autres" qui s'enchaînent l'un avec l'autre et, ce faisant, renvoient à la nécessité d'une médiation réciproque sans laquelle l'un demeurerait aveugle, l'autre vide ». Cf. C. Nielsen, « "Wende zum Leib". Matthias Kößler und Michael Jeske haben einen Tagungsband zu den Anfängen der Leibphilosophie bei Arthur Schopenhauer und Ludwig Feuerbach herausgegeben », accessible sur [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=17434](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=17434) (vérifié le 04/07/2015).

<sup>23</sup> La manière dont Nietzsche conceptualise ce décalage se laisse encore saisir, avec la plus grande insistance, dans la *Généalogie de la morale*.

<sup>24</sup> C'est le point névralgique de l'argument de Beuthan. Cf. R. Beuthan, *Das Undarstellbare: Film und Philosophie. Metaphysik und Moderne*, op. cit., p. 31.

Qu'est-ce que donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme des relations humaines [...]. Les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont<sup>25</sup>.

La volonté de la vie schopenhauerienne, qui constituait la vérité de la régression à l'infini du monde, en même temps précisément qu'elle produisait le monde sans se reconnaître en lui, cette volonté de la vie s'est transformée chez Nietzsche en une immanence, une positivité pure ou encore une processualité interminable – un pur devenir des puissances<sup>26</sup>. Telle est la lecture (la stratégie) de Nietzsche. Et il est vrai que la métaphysique de la volonté schopenhauerienne, en stipulant un dehors de la production que l'homme pourrait approcher au moins comme une utopie, restait encore attachée à une illusion anthropomorphe, une illusion de la *vérité*. Il revient à Nietzsche en revanche de poser que cette illusion-là peut être elle-même le résultat de la productivité radicale de la vie. En ceci Nietzsche suspend le pessimisme anthropologique de Schopenhauer : la négation de la vie devient insondable lorsque l'établissement d'une limite ne représente qu'une possibilité singulière, dans la multiplicité infinie des productions ou des créations à travers lesquelles la vie exige sa propre optimisation<sup>27</sup>.

Finalement, et en vertu de ce recodage chez Nietzsche des concepts schopenhaueriens de volonté et de vie, le référent phénoménologique qui réside dans l'homme et dans le fait qu'il est déterminé par son corps vécu en vient à se briser. L'homme n'est plus pour Nietzsche l'ascète de la vie, mais au mieux son prototype éminent, dans la mesure où c'est dans l'homme que la richesse de la vie, et sa capacité à s'oublier, acquiert toute sa plasticité. Ce saut de Schopenhauer à Nietzsche, recueillant le dehors vide du cycle de la vie au sein de l'immanence totale de la production, laisse déjà présager le

---

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, in *Œuvres posthumes 1870-1873. Œuvres philosophiques complètes*, tome I/2, trad. J.-L. Bacquès, M. Haar et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1977, p. 282.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Fragments posthumes (Automne 1887-Mars 1888). Œuvres philosophiques complètes*, tome XIII, trad. A. Baatsch et P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1997, p. 73. « Les moyens d'expression du langage sont inutilisables pour exprimer le devenir : il appartient à notre irréductible besoin de conservation de poser constamment un seul monde plus grossier de ce qui demeure, des "choses", etc. Il n'y a pas de volonté, il y a des projets de volonté qui augmentent et perdent sans cesse leur puissance ».

<sup>27</sup> C'est pourquoi le pessimisme anthropologique de Schopenhauer et son éthique de la compassion représentent selon Nietzsche une « cassure du nihilisme [...] qui du reste entend tirer les flammèches productives de l'affirmativité dionysiaque à travers le non à ce monde-là ». Cf. L. Hühn, « Von Arthur Schopenhauer zu Friedrich Nietzsche », art. cit., p. 155.

différend qui, au vingtième siècle, séparera l'anthropologie philosophique des dissolutions post-métaphysiques de l'élément humain.

## **Personne ou Surhomme ? L'anthropologie philosophique et les fins de l'humanisme**

Entre l'anthropologie philosophique dans la tradition de Scheler et Plessner, qui fait son entrée dans l'arène philosophique germanophone dans les années vingt, et les diverses tendances post-métaphysiques affirmant, non sans emphase, la disparition de l'homme – en tant que figure historique et biologique, mais aussi en tant que sujet du savoir transcendantal et de la liberté practico-rationnelle – une hypothèse commune semble circuler. Cette hypothèse pourrait se formuler ainsi : l'homme est une œuvre de la vie dans laquelle la vie inscrit ses puissances et ses intensités d'une manière telle que cette forme s'éteindra, tôt ou tard, dans le jeu du devenir – la vie pouvant se reconfigurer en autre chose qui ne portera plus forcément les traits de l'humain. Or cette interprétation qui s'inspire largement de Nietzsche n'est pas, en dépit de certains textes qui pourraient suggérer une telle lecture, celle qu'offre l'anthropologie philosophique. Tout au contraire, une telle anthropologie appartient plutôt, même si c'est d'une manière complexe et critique, à cette autre généalogie qui trouve son orientation paradigmatique chez Schopenhauer, et avec laquelle Nietzsche entend rompre.

Au préalable de ma brève explication concernant l'écho assez spécifique qu'a trouvé Schopenhauer dans l'anthropologie philosophique, il n'est pas superflu d'évoquer l'importance toute particulière de Nietzsche chez quelques auteurs au sein de la philosophie française au vingtième siècle, auteurs qui sont indispensables pour comprendre la formation de l'antihumanisme, du posthumanisme et du transhumanisme contemporains. Commençons par l'inversion, formulée par Derrida, de la critique heideggerienne de Nietzsche. Selon Derrida, l'antihumanisme de Heidegger, contournant l'essentialisme anthropologique au profit d'une ouverture de l'histoire de l'être, continue pourtant de s'appuyer sur « la dignité co-répondante de l'être et de l'homme, la proximité de l'être et de l'homme »<sup>28</sup>, et donc d'être orienté vers la question du « propre »<sup>29</sup> de l'homme. En ceci le projet heideggerien retombe au niveau de ce que Nietzsche appelle

---

<sup>28</sup> J. Derrida, « Les fins de l'homme », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 155.

<sup>29</sup> *Idem*.

l'« homme supérieur »<sup>30</sup> (*höherer Mensch*) tandis que Nietzsche, lui, avait su restituer, à l'inverse de l'homme supérieur, la figure du surhomme (*Übermensch*). La destruction incomplète de l'unité de l'humanisme et de la métaphysique proposée par Heidegger nous ramène donc, selon Derrida, à Nietzsche et à « l'éveil au jour qui vient, à la veille duquel nous sommes »<sup>31</sup>.

Tandis que Derrida situe l'épanouissement d'un *anti-humanisme* philosophiquement radical exactement en ce point (c'est-à-dire chez Nietzsche) où il n'est pas question (comme chez Heidegger) d'une critique de la réflexion anthropologique, le recours à Nietzsche est rattaché, dans la pensée de Gilles Deleuze, à une stratégie qui annonce clairement ce qu'on appelle aujourd'hui le moment d'un *posthumanisme*. Deleuze décrit la position de l'homme comme l'instanciation d'un pouvoir d'action : comme une transformation des affections de l'être en affects actifs et donc comme l'affirmation d'une productivité démesurée et imprévisible, comme un mouvement qui, d'une forme à l'autre, crée des enchaînements incessants. C'est ainsi que Deleuze tente une philosophie et une politique de l'affirmation, dans le jeu des puissances transformatrices exigeant des mises en forme toujours nouvelles. On retrouve par ailleurs la topique si souvent citée du devenir (devenir-femme, devenir-animal, devenir-imperceptible...) : devenir, cela ne veut pas dire

imiter quelque chose ou quelqu'un, ce n'est pas s'identifier à lui [...]. Devenir, c'est, à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules, entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus proches de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient<sup>32</sup>.

Enfin, et pour évoquer un dernier exemple, on peut renvoyer à *La Fable Postmoderne* de Lyotard. Le texte évoque ironiquement le thème de la survie, suite à la mort thermique de notre planète. Et il fait

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.163.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>32</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1989, p. 334. Également p. 335 : « [...] non pas imiter le chien, mais composer son organisme avec *autre chose*, de telle manière qu'on fasse sortir, de l'ensemble ici composé, des particules qui seront canines en fonction du rapport de mouvement et de repos, ou du voisinage moléculaire dans lequel elles entrent ». Même si Donna Haraway reste réservée par rapport à la conception abstraite de l'animalité chez Deleuze et Guattari ( « [...] profound absence of curiosity about or respect for and with actual animals »), sa plaidoirie pour la formation des voisinages effarants et hybrides entre espèces corrobore l'impact de ces deux auteurs « to get beyond the Great Divide between humans and others critters to find the rich multiplicities and topologies of a heterogeneously and nonteleologically connected world ». Cf. D.J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis, Univocal Publishing, 2008, p. 27.

allusion à Nietzsche d'une manière très nette, la pointe de l'allusion résidant dans l'idée que les seules entités qui pourraient éventuellement survivre à un tel scénario ne seraient pas des êtres appartenant au genre humain. Il s'agirait tout simplement de « systèmes différenciés, plus complexes, nous disons : plus développés »<sup>33</sup>, des systèmes donc qui pourraient ralentir le conflit entre la « différenciation » et « l'entropie »<sup>34</sup>, et ce plus efficacement que les organismes biologiques humains. Ce que Lyotard anticipe ici, non sans ironie, n'est rien d'autre que la fantaisie fondamentale du transhumanisme :

L'humain, ou son cerveau, est une formation matérielle (c'est-à-dire énergétique) très improbable. Cette formation est nécessairement transitoire puisqu'elle est dépendante des conditions de la vie terrestre, qui ne sont pas éternelles. La formation nommée Humain ou Cerveau devra être dépassée par une autre plus complexe, si elle doit survivre à la disparition de ces conditions<sup>35</sup>.

De Derrida à Deleuze et Lyotard : malgré tout ce qui peut les séparer, on peut montrer qu'ils appartiennent tous à une pensée de la productivité immanente, celle-là même que Nietzsche initiait lorsqu'il rompait avec Schopenhauer. Cette productivité originale, qu'elle soit celle des signes, de la vie ou de la structure entropique de la matière, aboutit à un devenir radical dont l'affirmation nécessite une puissance « sur-humaine » lorsqu'elle exige la disparition de ses propres formations.

Or en quoi consiste la rupture épistémologique accomplie par l'anthropologie philosophique à l'égard de la conception nietzschéenne de la production ? C'est cette rupture qu'ont accomplie un Scheler ou un Plessner, et cela en résonnance avec Schopenhauer. On peut certes exclure, dans un premier temps, certains motifs schopenhaueriens que l'anthropologie philosophique a refusé de suivre. Tandis que Scheler, à un moment crucial, prend ses distances à l'égard de la conception schopenhauerienne de la genèse de l'esprit à partir des actes concrets de négation (pour lui opposer sa propre thèse d'un esprit « originairement impuissant »)<sup>36</sup>, Plessner, lui, aperçoit dans la métaphysique de la volonté de Schopenhauer une hypertrophie de la pulsion biologique, analogue à celle qu'exposait, plus radicalement,

---

<sup>33</sup> J.-F. Lyotard, « Une fable postmoderne », in *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 87.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> M. Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, 1951, p. 76.

Nietzsche<sup>37</sup>. Enfin Gehlen, tout en créditant Schopenhauer d'être l'initiateur d'une véritable « révolution anthropologique »<sup>38</sup>, refuse néanmoins d'identifier l'histoire à l'histoire de la nature.

Il est toutefois intéressant de noter le sentiment qui fut celui de Roberto Esposito à l'égard du rejet schélerien de la définition dérivative de l'esprit chez Schopenhauer : qu'un tel rejet ne se constituait en réalité qu'« à travers une sémantique aussi compensatoire que négative »<sup>39</sup>. En fin de compte, poursuit Esposito, l'attaque anthropologico-philosophique contre Schopenhauer « s'inscrit presque littéralement dans sa cible polémique »<sup>40</sup> : de fait, c'était justement Schopenhauer qui avait proposé de définir l'homme comme « l'ascète de la vie », dans une philosophie du non entièrement assimilable à celle de Scheler. La relation de Plessner à Schopenhauer nous ramène sensiblement au même point. Si ce dernier présente dans le premier livre du *Monde comme volonté et représentation* une « figure réduite du corps vécu »<sup>41</sup> – c'est-à-dire un corrélat du principe de raison suffisante, auquel le corps vécu est assujetti –, il n'en reste pas moins qu'il décrit le corps vécu dans le deuxième livre comme « la volonté apparaissante »<sup>42</sup>, avant d'élever cette description, dans le quatrième livre, à la hauteur d'une négation de la corporéité. D'où alors un parallélisme entre les catégories de Schopenhauer et celles de Plessner qui, dans le septième chapitre des *Degrés de l'organique*, organise sa définition de la personne à travers une certaine triplicité : « Le vivant fut corps, il fut dans le corps comme vie intérieure ou âme, et il fut en dehors du corps comme un point de vue pour lequel il est l'un et l'autre »<sup>43</sup>. Il est sans doute vrai que Plessner ne pratique ni une éthique schopenhauerienne de la renonciation ascétique, ni un pessimisme anthropologique. Mais au-delà de cette divergence de contenu s'aperçoit une isomorphie structurelle entre certaines de leurs distinctions<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., p. 314.

<sup>38</sup> A. Gehlen, « Die Resultate Schopenhauers » (1938), in *Gesamtausgabe Band IV*. Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1983, p. 36.

<sup>39</sup> R. Esposito, *Immunitas. Protezione et negazione della vita*, op. cit., p. 128.

<sup>40</sup> *Idem*.

<sup>41</sup> B. Dörflinger, « Schopenhauers Philosophie des Leibes », in *Schopenhauer-Jahrbuch*, n° 83, 2002, p. 43.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., p. 293 (nous traduisons).

<sup>44</sup> Quelques voix se sont élevées entre-temps dans la littérature secondaire dédiée à Plessner, qui reviennent sur ce point de contact avec Schopenhauer et en particulier sur les divergences historiques, difficilement contestables. Cf. M. Wischke, « Jenseits der Grenze möglichen Verhaltens. Adorno, Plessner und Schopenhauer über Mitleid, Lachen und Weinen », in *Schopenhauer-Jahrbuch*, n° 84, 2003, p. 41-56 ; J. Beaufort, « Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich », in *Schopenhauer-Jahrbuch*, n° 84, 2003, p. 57-74. Cf. également les

De même en effet que Plessner voit l'excentricité des personnes dans le fait qu'ils existent « en deçà mais aussi au-delà de la rupture »<sup>45</sup> entre corps et corps vécu, Schopenhauer, lui aussi, pense l'homme en tant qu'aporie ouverte : si le temps, comme productivité ruineuse de la volonté, y est nié, cette négation reste orientée vers le corps vécu et ne peut se produire que d'une manière immanente à la corporéité (*Leiblichkeit*).

Or ce recours à la sémantique du « corps vécu » (*Leib*) et de la « corporéité » (*Leiblichkeit*) a toute son importance. Car il caractérise spécifiquement l'anthropologie philosophique, à la fois à rebours de la position schopenhauerienne, mais aussi des discours anti- et post-humanistes<sup>46</sup>. D'une certaine manière, Schopenhauer n'alla jamais au-delà d'une conceptualisation du « corps vécu » comme point de coïncidence entre volonté et représentation : alors qu'il apparaît, d'un côté, comme objet immédiat de la représentation, le corps vécu appartient en même temps, contrecarrant cette première relation, à la volonté, comme son versant extérieur ou même sa limite. *A contrario*, l'anthropologie philosophique propose une description beaucoup plus nuancée par rapport aux phénomènes de la corporéité. En ceci, et comme Matthias Koßler l'avait souligné<sup>47</sup>, la corrélation fragile entre « corps » et « corps vécu » – dans la mesure où ces deux niveaux demeurent néanmoins irréductibles l'un à l'autre – constitue le point décisif, pour une juste appréciation de l'anthropologie philosophique.

Il revient à Scheler d'avoir dit l'essentiel en la matière. Là où on parle communément des rapports *corporels* (*körperlich*), on entend par là, au sens strict, la perception de qualités appartenant à des entités du monde extérieur<sup>48</sup>. Le corps, lui, peut toujours être l'objet d'un tel regard. Il demeure alors secondaire, dans une telle considération, que le corps dont les qualités furent senties par le sujet percevant soit un corps vivant ou non-vivant. Ou plus précisément : sa vitalité même ne constitue qu'un attribut donné dans la perception et qui appartient à certains corps naturels plutôt qu'à tous. Les relations qui correspondent intrinsèquement au corps vécu, en revanche, ne se laissent

---

intéressantes références croisées à Plessner dans K. Haucke, *Leben & Leiden. Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*, Berlin, Parerga, 2007.

<sup>45</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, op. cit., p. 292.

<sup>46</sup> Je me conforme ici à la description qu'avait donnée V. Schürmann : cf. « Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie », in *Leiblichkeit*, E. Alloa, T. Bedorf, C. Grüny et T. N. Klass (éd.), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 213.

<sup>47</sup> M. Koßler, « Leib und Körper. Zum Zusammenhang von Körperkult und Leibesverachtung », in *Widerspruch*, n° 42, 2004, p. 81.

<sup>48</sup> M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991, p. 418-424. Ici, la traduction française pour « Leib » est « corps propre ».

pas décrire dans le cadre d'une telle logique additive, renvoyant à des qualités qui appartiendraient (ou n'appartiendraient pas) à un substrat donné. Le corps vécu ne trouve donc pas son lieu dans un monde d'objets perçus par le sujet et définis comme des porteurs de contenus qualitatifs. C'est plutôt le corps vécu lui-même qui donne la forme irréductible et le fonds primordial de toutes les sensations d'un tel « je », en tant que sujet de la perception<sup>49</sup>. Afin d'être capable de saisir le monde des corps naturels, il faut tout d'abord un « je » qui peut « avoir » des sensations (de soi-même ou des choses qui lui sont données extrinsèquement). Or Scheler lorsqu'il utilise le concept de corps vécu, entend par là l'unité rendant possible d'identifier spontanément et instantanément comme « miennes » des sensations discrètes. On voit donc pourquoi il est valable de parler, à l'égard de l'anthropologie philosophique, d'une immanence du corps vécu. Pour autant que le corps vécu constitue une certaine forme ou le cadre de toutes les sensations qu'un « je » peut avoir de son propre corps ou bien des corps donnés dans le monde extérieur, il paraît plausible de dire que chaque être vivant « se trouve » dans une telle connexité immanente entre corps et corps vécu.

Ce qui est essentiel ici, c'est l'indication donnée par Scheler non pas seulement sur l'immanence du corps vécu (immanence sans doute constitutive pour la structure de « la vie »), mais également sur la coexistence immédiate du corps avec le corps vécu, malgré la différence radicale de ces deux dimensions. D'où alors la question d'un tiers médiateur – un tiers qui ne serait ni corps ni corps vécu, mais qui équilibrerait ici et maintenant leurs rythmes hétérogènes. C'est ainsi que Scheler introduisit, à titre de troisième facteur, l'ordre de l'esprit, comme ordre entièrement incommensurable au corps et au corps vécu dans la mesure où ces derniers appartiennent à la « sphère de l'objectivité », quand l'esprit relève au contraire de la pure « sphère de l'acte ».

Chez Plessner au contraire ce *tertium* rendant possible la délicate articulation des pôles du corps et du corps vécu se trouve inscrit dans la manière même dont l'être humain mène sa vie. Il est inscrit dans

---

<sup>49</sup> Je m'inspire du passage suivant qui se trouve dans Max Scheler, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 403 : « Supprimons par la pensée la fonction de tous les sens externes par quoi nous percevons le monde extérieur ; avec la perception des divers corps disparaîtrait aussitôt celle du "corps" qui est le nôtre [...]. Mais pour autant le phénomène de notre "corps-propre" ne serait aucunement annihilé. En effet, pour peu qu'on considère la chose de plus près, on remarque qu'à la conscience externe possible s'ajoute une conscience interne de notre corps-propre qui fait défaut lorsque nous percevons les corps bruts ».



son *excentricité* au lieu d'appartenir, comme chez Scheler, à la sublime transcendance du spirituel. Pour Plessner, le fait que des hommes, en tant qu'êtres vivants « se sont toujours déjà mis en relation avec ces deux ordres [du corps et du corps vécu, ou plus exactement d'"avoir le corps" et d'"être le corps"] »<sup>50</sup> – ce fait s'exprime *dans* le corps même de ces êtres. En ce qui concerne les êtres vivants humains, leur rapport entre corps et corps vécu est intrinsèquement marqué par un comportement excentrique, *une mise-en-relation* de ces deux dimensions qui a toujours déjà eu lieu, dès que vit un tel être. Chaque conduite humaine possède d'une certaine manière le caractère d'une « technique du corps »<sup>51</sup>, d'une « anthropo-technique » (Sloterdijk) si l'on veut – mais cela sous réserve que cette modélisation active du corps ne se présente pas comme un pouvoir singulier de l'être humain à un moment exceptionnel de son évolution bio-culturelle. Pour Plessner, cette capacité (et nécessité) pour l'être excentrique de s'inscrire activement dans soi-même, loin de nourrir des fantaisies sur-humaines, repose sur le comportement spontané et concret d'un tel vivant, dans la mesure où l'excentricité reste toujours liée au fait irréductible d'être (et pas seulement d'avoir) un corps.

Il y a donc, pour résumer, une double découverte schopenhauerienne, celle d'une part de la corporéité de la volonté et de la représentation, et d'autre part celle d'une négativité sans référence au-delà de la volonté (une « subjectivité sans sujet », pour reprendre l'expression de Christian Metz), qu'on voit resurgir dans l'anthropologie philosophique. Ainsi l'anthropologie philosophique, dans son orientation vers le problème de la personnalité, et Schopenhauer, dans sa suspension ascétique de l'abîme de la volonté, se retrouvent autour d'une critique commune de l'affirmation nietzschéenne des puissances indifférentes du devenir. Dans le jeu différentiel de la vie et de sa production originale et immanente, l'anthropologie philosophique introduit une limite phénoménologique, la limite du corps vécu. Car s'il est vrai que l'homme, dans le moule biologique que nous lui connaissons aujourd'hui, est en passe de disparaître, c'est précisément sous la pression déterritorialisante de ce devenir que la question propre d'une anthropologie philosophique entre en lice. D'où cette question : quels êtres peuvent apparaître comme porteurs de la personnalité ? Selon une telle lecture, la découverte nietzschéenne de l'immanence absolue de la vie (ici on pense, bien évidemment, à

---

<sup>50</sup> V. Schürmann, « Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie », art. cit., p. 219.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 222.

Deleuze) ne concerne qu'un aspect du problème, à savoir la question du corps. L'anthropologie philosophique, à l'inverse, continue de faire écho à cette étrange vision de Schopenhauer qui nous parle d'un *dehors de la production*. Dans l'anthropologie philosophique, ce qui correspond au regard ascétique de Schopenhauer, ce regard qui découle du vide et de l'oubli de la référence, c'est ce point excentrique qui, au premier chef, rend possible la reconstruction phénoménologique, et une nouvelle compréhension du vivant.

### **Est-il simple d'être humaniste dans l'anthropologie philosophique ?**

C'est à dessein que le titre des ces remarques évoque la question que posait Althusser dans un article de 1975 : *Est-il simple d'être marxiste en philosophie ?*<sup>52</sup> Sa réponse était : non, il n'est pas simple d'être marxiste en philosophie puisqu'une critique proprement marxiste devrait se soumettre sans cesse à la tâche de révoquer l'illusion acharnée d'un humanisme faisant de l'homme l'auteur des formations sociales et de leur histoire. C'est pourquoi « l'anti-humanisme théorétique » du Marx de la maturité fut, selon Althusser, aussi adéquat que compliqué parce qu'il nécessitait en permanence une rupture épistémologique avec cette anthropologie séduisante qui, à son tour, masquait les rapports de production capitaliste.

Or il me semble que la réponse à cette question (« Est-il simple d'être humaniste dans l'anthropologie philosophique ? ») devrait impliquer une rupture épistémologique équivalente : autrement dit une césure entre d'un côté l'ontologie immanente de la productivité de la vie, et de l'autre la phénoménologie qui continue à rendre compte des limites et du dehors de cette primauté moderne. Ce qu'on peut dévoiler en se fondant sur cette différence, qui implique un certain recours à Schopenhauer par-delà Nietzsche, serait une *limitation de la vie par l'homme* – une limitation qui, bien entendu, ne retomberait pas dans la dialectique néo-métaphysique entre pessimisme et rédemption. C'est dire, pour finir, qu'il n'est pas simple d'être humaniste dans l'anthropologie philosophique.

---

<sup>52</sup> L. Althusser, « Est-il simple d'être marxiste en philosophie ? », in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 127-172.